

ZHULIYUAN ZHUBIAN
朱立元 主编

美学与艺术评论

MEIXUE YU YISHU PINGLUN

复旦大学文艺美学研究中心编（第13辑）

山西出版传媒集团
山西教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

美学与艺术评论. 第 13 辑/朱立元主编. —太原:山西教育出版社,2016. 5
ISBN 978 - 7 - 5440 - 8354 - 6

I. ①美... II. ①朱... III. ①美学 - 文集 ②艺术美学 - 文集
IV. ①B83 - 52②J01 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 076147 号

美学与艺术评论·第 13 辑

MEIXUE YU YISHU PINGLUN DI 13 JI

责任编辑 康 健
复 审 彭琼梅
终 审 杨 文
装帧设计 薛 菲 李 珍
印装监制 贾永胜

出版发行 山西出版传媒集团·山西教育出版社
(太原市水西门街馒头巷 7 号 电话:0351 - 4035711 邮编:030002)

印 装 山西嘉祥印刷包装有限公司
开 本 720 × 1020 1/16
印 张 27
字 数 498 千字
版 次 2016 年 6 月第 1 版 2016 年 6 月山西第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 5440 - 8354 - 6
定 价 55.00 元

本辑编者前言

2015年复旦中文系文艺学学科于6月2日和10月17—18日分别主办了“当代西方文论新趋势”和“法国文论的传播：法国、北美和中国”两个国际学术研讨会。两次会议共有10余名外国学者和数十名国内学者出席、提交论文并作了大会发言，会议开得非常成功，既围绕两大主题作了深入的、富有成效的研讨，拓展了研究的视野和领域，又进行了国内外学者和国内学者之间的广泛交流，增进了互相的了解和友谊。我们从参加这两个会议的中外学者提交的论文中选择了一部分汇总编辑了第13辑《美学与艺术评论》，以飨读者。

本辑分为以下三个部分：

第一部分 为法国文论及其传播。

众所周知，法国是20世纪80年代以来流行于中国的各类新潮理论的策源地。法国文论（法国理论）因其纷繁复杂的跨学科性以及各种夹杂于其中、玄而又玄的专业术语，似乎成了一切人文学科趋之若鹜的新潮前沿的代名词。如果说学界曾经以存在主义和结构主义分别来引领国内西方文论中人本主义和科学主义的两大主潮，以突显某种普遍的理论热情，那么，在结构主义风头过后，拉康、福柯和德里达又相继成为后结构主义甚至是后现代主义的宗师，则可视为近年理论大热的证明。

“法国理论”流行中国的过程，大体也见证了后现代主义的中国历程。诚如法国的强烈特色在于它的时尚，法国后现代主义的鼻祖也都是具有强烈个性的魅力非凡人物。这或可解释认真阐释后现代理论的利奥塔，何以不如从来没有正面言说过后现代的拉康、福柯和德里达以及更晚近开始在中国流行的德勒兹那样，让中国读者迷恋不已。法国后现代主义的另一个分支是以波德里亚和布尔迪厄为代表的后现

代社会学理论。波德里亚的消费文化理论被认为是改写了马克思主义以生产为核心的政治经济学。它的拟像理论，可以标志后现代思潮从文学理论和哲学领域到文化研究的位移。虽然文化研究总体来看是英国伯明翰大学当代文化研究中心的传统，但是从斯图亚特·霍尔开始的文化主义朝向结构主义的范式转换中，同样可以见出法国理论的再次登场，比如阿尔都塞的结构主义意识形态理论。我们当然不应忘记女性主义。女性主义作为另一脉法国的原生理论，从波伏娃到克里斯蒂娃再到西苏，她们在中国的影响，分别以“第二性”“互文性”和“阴性书写”为标识。一方面在文化、文学领域激发女性自我意识，伸张了女性欲望的权利；另一方面也为男性读者示范了后结构主义，或者说后现代的文本理论。

法国理论在法国本土，是一个特定阶段文学理论的精彩演绎。理论作为实践的对举，它可以同时尚一样激进也同样可以和时尚一样普及。就此而言，理论引导我们回归文化，应是一条必然之途。正是文化观念的更新在改写今日中国都市日新月异的空间地图。凡文化之中，必然就有理论。由是观之，法国理论的中国之旅应不必伤感“理论死了”之悲哀，以文化为一种生活方式的总和，理论必然能在日常生活的文化领域中大展手脚。

本辑第一部分所选择的论文主要围绕上述论题展开研究、论述；这一部分最后的“特刊”是转载2016年1月8日《文汇报学人》关于法国文论的采访和一组文章。实际上，这是本次国际会议的一个组成部分。会议期间，文汇报记者李纯一对出席会议的两位专家——美国康涅狄格大学法国文学教授埃莉亚内·达尔莫林和法国巴黎第八大学哲学系教授夏尔·拉蒙进行了采访，并组织了这一组文章。本刊特予转载，也是对会议内容的延伸与补充。

这里特别要感谢黄蓓老师，她为本次会议的组织、与法国学者的联系以及论文的收集和翻译等付出了艰辛的劳动，作出了巨大努力，保证了会议的成功和本辑内容的充实。

第二部分为当代西方前沿文论。

特里·伊格尔顿2002年出版的影响巨大的《理论之后》，标志着

当代西方文论出现了重大危机，同时也酝酿着新的转机。的确，新世纪以来，西方文论出现了一些新现象、新特点及新趋势。乔纳森·卡勒曾经根据西方文论界新近的研究现状，从大量实证材料出发，归纳和描述了文学理论领域内的六种最新变化或发展趋势：一是叙事学的新进展；二是在美国重新出现了德里达热；三是文学研究的“伦理转向”；四是“生态批评”的发展；五是“后人类”观念的产生；六是返归美学。从卡勒的描述看，这六种新变化，除了一、六两种外，其实与我们心目中的文学理论和批评有相当距离，也许更接近于文化研究，或者更多体现出文化研究的余韵，但是，这种变化的确体现出当代西方文论的某些新面貌、新趋势，值得我们追踪、关注。

本辑第二部分就聚集于当代西方前沿文论进行多方面、多角度的深入探讨。

第三部分是西方文论与中国文论建设。

这一部分的论文主要是立足于当代中国文论的现实语境，批判性地反思和借鉴西方文论，作为建设和建构有中国特色的当代文艺学体系的重要资源。这一部分的内容其实也是我们举办两次国际学术会议的出发点和主要目标。

如果本辑的论文能够为文艺理论界借鉴西方文论、搞好当代中国文论的建设提供些许启示和帮助，就是我们最大的心愿。

朱立元

2016年春节前

目 录

CONTENTS

本辑编者前言 编者

❁ 法国文论及其传播

- 1 德里达、吉拉尔哲学的“悖论的现实性”… 夏尔·拉蒙 (Charles Ramond)
- 5 德里达的“解构”在中国 Nicolas Theffo-Rémy
- 10 米歇尔·德·塞托与法国文论 魏明德 (Benoit Vermander)
- 21 自然与文化的解构限度 金惠敏
- 42 简析问题学哲学及梅耶和贝西埃的文艺思想 史忠义 向征
- 52 从文学理论到文化伦理——茨维坦·托多罗夫思想转型的启示 袁莉 汪玲
- 62 波德里亚消费文化理论管窥 何林军
- 75 “空间”与“身体”：论列斐伏尔空间生产理论的建构基础 路程
- 85 列维纳斯对海德格尔存在论美学的批判和超越 王嘉军
- 107 感性的分配——略论朗西埃政治美学的内涵 吕峰

❁ 特刊

- 117 关于法国文论的访谈纪要 编者
- 119 法国哲学明星在美国的命运如何? 黎文 编译
- 120 “法国理论”：一桩知识传输的恢弘事件 … 李纯一 埃莉亚内·达尔莫林





- 128 德里达：能用“古典”方法来研究的“古典”哲学家
..... 夏尔·拉蒙 (Charles Ramond)
- 141 勒内·吉拉尔：欲望的本质是模仿 ... 夏尔·拉蒙 (Charles Ramond)
- 153 “法国文论的传播：法国、北美与中国”国际学术研讨会综述
..... 苏梦熙

❁ 当代西方前沿文论

- 157 试谈文论的“场外征用” 乔国强
- 172 阐释的冲突：“认识”与“理解”的张力 宋伟
- 181 远离文学和文本：对当代西方文论困境的一点反思 朱立元
- 202 西方当代文论的五副面孔 陆扬
- 219 如何理解文化研究的跨学科性：以霍加特《识字的用途》为例
..... 阎嘉
- 232 伊哈布·哈桑：后现代文学批评理论的先驱 毛娟
- 239 后马克思主义出场的历史语境 宋伟
- 249 现代斯拉夫文论的跨文化之旅——理论旅行的一个标本 周启超
- 261 文本与话语：新式文学社会学的基础 贾玮
- 267 后现代误读理论研究概述 李兵
- 279 当代批评新视域：动物与文学 李平

❁ 西方文论与中国文论建设

- 283 “审美”的历程与“审美”的重建 刘旭光
- 301 物在语言中的直观显现——“文字性”范畴的现象学阐释 ... 苏宏斌

314	三个西马理论家的中国面孔—— 本雅明、阿多诺、马尔库塞在1980年代·····	孙士聪
324	何谓叙事伦理批评·····	王鸿生
335	“后理论时代”文学理论的有效性和出路·····	王宁
348	“文学性”讨论的三个误区·····	吴炫
354	关于殖民、后殖民、后-殖民诸种相关概念的翻译与清理···	杨乃乔
361	拱廊“星丛”中的中国·····	曾军
372	文化批评的政治想象力·····	周志强
386	一本杂志与一段历史——《上海文论》的外国文论译介与研究···	曹谦
398	后现代主义文论是如何进入中国和发生影响的?·····	朱立元
414	透视与展望:当代西方文论的困境与趋势—— “当代西方文论新趋势”国际学术研讨会综述·····	刘阳军



德里达、吉拉尔哲学的“悖论的现实性”

(巴黎第八大学)

哲学的“现实性”问题与哲学一样长久，在谈到“French Theory^①”时常常被提出。勒内·吉拉尔 (René Girard) 的“模仿”理论 (théorie mimétique) 与雅克·德里达 (Jacques Derrida) 的“解构”理论 (déconstruction) 常被认为不切近现实。关于“解构”理论，它遭到的批评是“修辞游戏”与“超相对主义”，因为此间只有阐释、语言功能或不甚清晰的回响，而没有可触可摸的“现实”以及它所要求的介入。关于“模仿”理论，它所阐述的是“模仿性欲望”，亦即一种没有真实对象的欲望，只因模仿需要而产生：一个事物，只要我想模仿的人对之有欲望，我便对之有欲望；对象本身并不重要，而欲望由于总是重复自身，无关男女、父母、富贵贫贱，既不过分谨慎，也不刻意挑衅，因此显得有意否认，或抹杀我们的周围世界为我们提供的对欲望的所有区分。

本人的发言将概括地阐明，“模仿”理论与“解构”理论都是具有“现实性”的哲学，但可以说是一种“悖论的现实性”。我将从“解构”理论开始说起。

“解构”这个词本身就含有“悖论”，因为它指的是一种有内部矛盾的双重行为，“构建 (construire)”和“破坏 (détruire)”。然而，如果我们深入思考，就会发现，这一悖论是完全切近现实的，甚至非常符合常理。“解构 (déconstruire)”其实是日常生活中最平凡的举动，比如孩子用剪刀裁纸。他虽然“破坏”了纸张，但同时也“构建”了一个轮廓，或一个形状。另外，由于一切“构建”都暗含“破坏”，因此“解构”这个动词在实质上相比于被完全割裂而视的“构建”和“破坏”这两个动词来说，更为“切近现实”。从更为普遍的意义上来说，“解构”指的正是“构建式切割”这一适用于所有哲学和文学文本以及司法和历史文本的实践。“解构”类似一种古典行为，也许是哲学历史上最古老的行为，即柏拉图所说的，正确研究哲学，正是根据一件事的“天然肌理”对其“切割”。德里达的“解构”之所以看起来如此具有革命性，如此深奥莫测，远离“现实”，这是因为他建议的对传统文本 (柏拉图、卢梭、康德、黑格尔、胡塞尔……) 的“切割方式”通常无视原作者已经留下的“折痕”，或者原作者本人或学院传统指出的“关节”或“等级”。区分很少是完全中立的，在





通常情况下都内含着等级。类似“大”与“小”、“肤浅”与“深刻”、“严肃”与“无聊”、“必要”与“偶然”、“中心”与“周边”、“年轻”与“年长”等等区分总是包含了一种上下等级关系。而“解构”所拒绝的，正是传统的区分和等级，比如“概念”和“词语”之间的等级、“示范”与“例子”之间的等级、“文本”与“注解”之间的等级、“前言”与“作品”本身之间的等级以及“作品”与“所置空间”之间的等级：大量的区分和等级形成了“话语”与“书写”之间的区分和等级的各种形式的实质（这就是德里达的总论题），而这也是解构所质疑的。

这样的见解可以用“不现实”来形容，毕竟受到质疑的是我们所谓的“现实”的惯常切割。但是我们能否确信，现实的惯常切割是合理的吗？换句话说，我们怎样确定我们所建立的各种范畴的客观价值呢？人类史和科学史都见证了围绕这些范畴的价值而出现的无休无止的冲突。从这个角度而言，解构远远不是一种对现实漠不关心的哲学，而是最适用于正确描述现实的范畴体系的探索——只不过现实通常并没有我们所希望的那样简单，甚至本身直接就含有悖论性因素。

德里达发表的“可能性的条件同时也是不可能性的条件”（他晚年最重要的哲学格言之一）这一观点似乎是一个荒谬、自相矛盾且远离一切现实的定理。然而事实上恰恰相反。举例而言，“可能性的条件”和“不可能性的条件”的叠加（或互逆，或对等）（这句话的意思是，“使某些事成为可能的正是使之成为不可能的”）可以是“公正”的确切描述：“可能性的条件”其实是投票通过，由法官严格执行的法律。但同时，在审判的时候，法官必须“悬置”法律，以便考虑特殊情况或情节。“机械”地将法律自动应用到审判中是与公正背道而驰的。因此，为了作出判决，法官必须同时“应用”和“暂停应用”法律，而这恰恰是一种矛盾的做法。和在其他许多情况下一样，解构的矛盾性或悖论性特征也完全适用于现实本身的矛盾性或悖论性特征。

我们因此能够更好地理解德里达对“政治介入”的微妙立场。德里达孜孜不倦地揭露政治上和哲学上既定的“立场”或“对立”，并要求审视每一种情况的特殊性。因此，无论是为何种“普遍性”原则做捍卫者，他一概拒绝。值得进行的斗争需要针对某一特定时间，某一特定地点，而不是在其他的时间与地点，或在其他背景中。有时候需要作为“民主党人”来行为处事，有时候则是采取“共和党人”的姿态，有时候是“主权独立主义者”，有时候则是“共同体主义者”，有时候为了言论自由（甚至是亵渎的自由），有时候则是为了“政治正确”：德里达写道，“伦理责任的困难在于，答案永远无法用‘是’或‘不是’来概括……必须在既定背景下给出一个特殊答案，并冒险在持续的不可决断中作出决定。在每一种情况中，都存在两种彼此矛盾的必须”（《明天将是怎样》*De quoi demain*，第126—127页）。我希望能够通过这些分析和例子，说明为这样一种如此关心现实及其最细微差别的哲学和伦理贴上“无关现实”标签

是有失偏颇的。

现在，让我们将目光聚集到吉拉尔用毕生完善的“模仿理论”^②上来。

在吉拉尔眼中，模仿理论最有说服力的论据就是，这一理论能够解释现象的生成与延续，而其他理论则只能让现象与现象之间留有间隔与断裂。因此，模仿理论毫无争议地具有“现实”的一面，因为它尝试理性地解释日常和平凡的现象。然而另一方面，模仿理论也展现了一种“非现实”的特征，因为它取消或至少质疑了大量的类别范畴，即我们以为果如其然的事物间的区分。

首先，模仿理论在动物世界和人类世界之间重建了一种悖论性延续，将模仿行为的持续以及恐惧这一唯一情感变成动物与人类之间产生断裂的源头。比如说，吉拉尔揭露了“社会契约论”理论的“荒谬性”，后者被视为从自然人到社会人的过渡的模式。“契约”如何在既无语言，也无思想，亦无档案的个体之间得到建立？人类的诞生、人类社会的形成在此都成为我们可以质疑的问题，但在契约理论中已经被预设为前提。而模仿理论在解释自然到文化的过程则仅从我们能够在较为高等的动物身上观察到的现象出发，即模仿能力和恐惧。同样的，我们无法解释高等动物，即大型灵长类动物，会为了文化的“益处”（姑且视为益处）而自动选择“放弃乱伦”——而对于文化是什么它们还一无所知。相反，对乱伦的放弃很可能仅仅是由于恐惧之情远大于对乱伦的欲望：这是对“模仿危机”的轮回的恐惧；根据模仿理论，这一危机恰恰是一切文化禁令的根源。

同样的，模仿理论用以解释人类诞生的“替罪羊机制”（*mécanisme de bouc émissaire*）直接就包含有悖论性。正如德里达的药（*pharmakon*）或书写一样，“替罪羊”同时是最好的与最糟糕的，同时也是毒药和解药。首先，“替罪羊”是万恶之首，是众人逐之而后快的恶人。然后，一旦和平重新降临，他就成了上帝，奠基人，为城邦带来和平与繁荣的人。此外，“替罪羊机制”并不需要任何“意向”来触发，也不需要有意识地参与其中，甚至对于加入迫害者之列的人来说，都不必为其命名。其实，对于列席于此的人（即“迫害者”）来说，受到指控并被追猎的个体根本不是“替罪羊”，而是一个真实的“罪人”，活该受到群体的惩罚，而且通常受害者本人也对此并无怨言（比如一些著名的政治审判）。“替罪羊机制”要运行，就必须使加入迫害者之列的人对此完全不知：只有在无视（或不知）的状态下这一机制才能运行。为了能够把某个人当做替罪羊，就必须确信他不是替罪羊，而是一个真正的罪人……这里存在一种绝妙的逻辑悖论，即一种行为只有在行为者“不知道自己在做什么”的前提下才能完成（用耶稣基督在十字架上的话来说：“主啊，原谅他们，因为他们不知道他们在做什么”），这与普遍观念是直接对立的，因为人们普遍认为一切“行为”都必然含有“意向性”。

这一带有悖论的现实存在于模仿理论对于大量情感或心理学现象的解释当中。比如说，模仿理论解释了文学作品中常见的从友谊到憎恨的转变，比如塞





万提斯或莎士比亚的作品。欲望的模仿不仅有利于友谊的生长，也有利于憎恨的产生——当默契变成敌对的时候。弗洛伊德的精神分析学所描述的父子关系的二重性，在这一机制里也能得到解释：儿子被要求模仿父亲，直到这一模仿行为被突然禁止（这是“阉割”的时刻，是由父亲与儿子对于母亲的争夺造成的）。因此，模仿理论帮助我们理解了这一父子关系的根本“二重性”（请回忆德里达的“不可决断性”）。当然，模仿理论并不是第一个关注这一情感二重性的理论，但却是第一个用模仿欲望对此进行解释的理论——模仿欲望被前所未有地定义为悖论性现实。

所有这些被重新建立起来的连续与“进程”，避免了吉拉尔所称之为的“文化柏拉图主义”“本质主义”或“静止主义”，在他看来，这些概念使人类的科学充斥着无生气和抽象的幽灵。问题在于，这些“幽灵”或“抽象概念”是我们为了描绘现实而习惯并依赖的类别范畴。模仿欲望消解了所有这些范畴。因此，为了解释丈夫的密友变成妻子的情人这件事，吉拉尔认为没有必要设想这两个男人之间存在某种“同性恋”式的“本质”或“性格”；为了解释为何好友反目成仇，没有必要设想其中一个人或另一个人存在不稳定或虚伪的“本质”或“性格”；同样也没有必要假设欲望的不同类型或“本质”，例如“男性欲望”“女性欲望”“异性恋欲望”“同性恋欲望”“对物的欲望”和“无对象的欲望”“成功欲”和“失败欲”“享乐欲”和“受虐欲”等等。在吉拉尔看来，真相在于，只存在一种形式和一种机制的欲望，即模仿；而其参差多态也总是能够在发展过程中获得逻辑的解释，而不必求助于本质相异的欲望的组合：“精神病专家和精神分析家将模仿欲望的无缝天衣撕成无数无法使用的碎片”（吉拉尔，《莎士比亚，渴望之火》）比如说，我们会不自觉地倾向于将“成功欲”与“失败欲”对立起来。但是吉拉尔指出，这两种欲望只不过是一种。当我想获得成功时，我会模仿一个出类拔萃的个体。但是为了使这个个体在我眼中维持出类拔萃，让我能够模仿他，我就不能和他一样成功。当一个孩子与他的父亲比赛走路时，他会同时渴望胜利或失败……吉拉尔还认为，成功欲总是在根本上有着失败欲的伴随，他将后者称为人的根本“受虐性”。

无论是吉拉尔，还是德里达，悖论性或不可决断性的概念的使用根本不是对现实冷漠的标记，也不是一种作为简单的思维游戏的哲学观念。恰恰相反，正如我在发言中希望使大家看到的，对悖论性概念的使用只是这两位哲学家总结内含悖论性的现实的手段，这也是我之所以要在这里谈论他们的哲学的“悖论的现实性”的原因。

① “French theory”意为“法国理论”；此概念只在英语语境中存在，在法文中不存在相应表达。鉴于该词的文化接受史背景，此处保留英文。——译者注

②关于热内·吉拉尔的“模仿理论”，请参见《文汇报·学人周刊》2016年1月8日，夏尔·拉蒙，《欲望的本质是模仿——勒内·吉拉尔人类学思想导论》（王睿琦译）。

德里达的“解构”在中国

(法国高等研究实践学院)

概 述

德里达的思想在中国的影响是非常广泛和深刻的。一位重要的研究德里达思想的学者就曾经这样说过：“今天世界上所有的人，不管情愿还是不情愿，意识到或没有意识到，一定程度上都是解构主义的继承人。”（陆扬《德里达的幽灵》，武汉大学出版社2008年出版。）

德里达思想在中国的接受反映在不同的方面。具体体现在：一方面其本身理论接受的多样性，另一方面则是其思想所呈现出的或积极和或消极的接受。

德里达思想在中国的接受具体有两个方向：一个方向是文学诗歌创作方面的吸取；另一个方向是学术研究。即一种是德里达的解构主义在当代文学风格上的运用，比如先锋派小说和一些现代主义诗歌（以九叶派诗人郑敏为代表）；另一种则是今天以下讲座中所要关注到的学术研究。

在中国学术界关于德里达的研究中，首先出现于西方哲学史的研究上。其次还有一些其他的研究领域也涉及他的思想和概念：伦理学、翻译理论、马克思主义研究（主要围绕德里达的著作《马克思的幽灵》）。

同时还有一个具有中国特色的接受方面，即解构主义和中国传统思想（道家思想和佛教）的比较。

这些比较一部分源于德里达在《论文字学》一书中关于中国和中国文字书写的论述，我将在讲座中简要阐述。在此之前，我想先说明一下中国有关介绍西方哲学史时谈及德里达解构主义的一些著作的出版日期以及最早译制的几本德里达著作的日期。





I. 德里达思想的引进 德里达来访中国

1986年，中国出版了当代西方文论的三部译著：《当代西方文学理论》《西方文艺学概述与比较》和《当代文艺学理论引论》，它们都有专章论述解构主义思潮。

1986年后，出现了徐崇温的《结构主义与后结构主义》（重庆出版社，1986年）。

周宪《当代西方艺术文化学》（北京大学出版社，1988年）。

王逢振等《最新西方文论选》（漓江出版社，1991年）。

直到1999年，在中国，才出现了最早关于德里达著作的完整译本。从这一年到2001年，一共译制出版了五本，其中有德里达早期（1967年）最具影响的三本著作。

La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, Paris, PUF, 1967. 《声音与现象：胡塞尔现象学中的符号问题导论》，杜小真译，商务印书馆，1999

Mémoires for Paul de Man, New York, Columbia University Press. 《多义的记忆：为保罗·德曼而作》，蒋梓骅译，中央编译出版社，1999

Spectres de Marx, Galilée. 1993. 《马克思的幽灵》，何一译，中国人民大学出版社，1999

De la grammatologie, Paris, Minuit, 1967. 《论文字学》，汪堂家译，上海译文出版社，1999、2005

L'Écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967. 《书写与差异》，张宁译，三联书店，2001

2001年，德里达来访中国并进行了一系列的讲座。在此期间，他曾经说，他并不认为中国读者很好地理解了他（在他的职业生涯中，曾多次在不同的场合中这样说过，认为他的读者并没有完全理解）。而且，他也曾说过，他并不认为中国有哲学，因为对于德里达来说，哲学这个词和概念是由古希腊人开创，并在西方环境下发展的。他这样说，和在此35年之前出版的《论文字学》中的一些观点有关联，而也正是这本著作中的一些观点在中国催生了很多的批评与讨论。

II. 《论文字学》中关于中国的分析及中国学术界对此的反应

《论文字学》《柏拉图的药》和《声音和现象》这三本书构建了德里达最重

要的思想及其理论。他认为：在西方思想中，言语占有统治地位，而书写则处于劣势，仅是言语的补充（“补充”一词引自卢梭）。

德里达在其论述中希望恢复书写的重要地位，并且揭示和批判以字母为本质的西方语言所衍生出的表音中心主义和逻各斯中心主义。

在原版《论文字学》一书中，从第12页到第450页，书中提到多次中国汉字的书写并作为重要例子反对以言语为中心的西方文化。

德里达认为：“我们越来越处于一个被以表音文字的书写所控制的世界文化中。”（第12页）他看到其中的帝国主义（这种概念在二十年后其晚期著作中也用类似的词“Mondialatinisation”（世界化）表述过）。在相同一页的脚注中，德里达就举例：中文的拼音同样也使用西方字母的表音系统来表示中国汉字的发音。在本书第138页，德里达说道：“尽管从很长时间以来，表音元素一直体现在日文和中文当中，但是它是被表意文字所支配的。”所以德里达写道：“我们有一种强大的文化发展于逻各斯中心主义之外。”他的这个观点会带来很多的讨论。

在本书（第139页和第140页）中，德里达使用“去中心化”一词（就想模糊逻各斯中心主义和表音中心主义的地位）。他认为将逻各斯中心主义和表音中心主义去中心化这一过程“既不可以通过哲学解决也不可以通过科学解决，因为它需要来自外部，以另外一种言语和书写的体系才能将其解体。”德里达认为这一去中心化的过程在文学和诗歌中实现了，他继而举例道马拉美（诗歌《骰子一掷，不会改变偶然》）和庞德用一种不可以用言语表达和替代的直观的书写方式完成了与西方传统本质的决裂。[具体参见庞德《Cantos》（《诗章》）一书，书中文本展现出庞德所创造的不可以用言语阅读的书写形式，我们也可将此书与德里达另一本著作《Glas》（《格拉斯》）的文本形式相比较。]

庞德用一生大部分的时间翻译了中国古典文学以及中国古代诗歌，比如：《论语》《诗经》。但是所有这些翻译都是在他不懂中文的基础上译作的。庞德更倾向于汉字的书写，这一点则受到Ernest Fenollosa（德里达在《论文字学》中提到他，并赞同他的关于中国汉字特殊性的观点）的影响。在Ernest Fenollosa最具有影响力的著作《The chinese written character as a medium for poetry》中，他说道：汉字的特点使得中文更具有书写诗歌的能力。

但是根据他的这一观点，有很大一部分学者持反对态度。他们认为上述两人关于中国文字的独特性是天真和错误的想法。而德里达作为支持上述两人关于中国文字相较于西方表音文字所具有的独特性，也同样被中国学者反对。

因为德里达认为中国文化是在逻各斯中心主义之外的一种文化形式，也因为对于德里达来说，哲学和逻各斯中心主义是相辅相生的。所以，根据这一逻辑中国学者认为对于德里达来说中国没有哲学。（此后，在德里达中国之行中，





他本人也再次肯定了这一观点。)继而,一部分中国学者认为德里达不知不觉地站到了黑格尔的阵营中,尽管不像后者所具有的如此强烈的态度。

德里达认为文化有两种形式:一种是处于逻各斯中心主义之内的文化,一种是之外的。而这样一种对于文化的划分,正是他用其一生所批判的逻各斯,即在场的形而上学的二元对立。但有些中国学者认为,中国自身存在逻各斯——道,并将道和逻各斯中心主义进行比较,认为二者有相似之处。道之于中国即逻各斯之于西方。

Ⅲ. 解构主义与道家思想、佛教的比较

关于德里达思想在中国的接受的另一个研究方面则是他的解构主义和道家思想、佛教的比较。

有些中国学者不仅认为道就是逻各斯,并且认为中国文化当中已经存在解构主义(为了说明德里达的解构主义中国其实并不需要)。在解构主义与道家思想的比较中,常常引用到庄子的一个思想,即对于词汇和语言的不信任性或者说道的不可言说性;同时,也将德里达延异的概念同道的概念相比较。

关于解构主义和佛教或者说佛教思想的比较,主要体现在与中观派思想(以僧肇为代表)的比较上。主要集中于两个方面:第一个方面大致与道家思想比较的第一个方面相似,即言语不可以体现本体论的本质;第二个方面是德里达解构主义中与中观派中双重否定思想的比较。

为了反对在场的形而上学,德里达用语言的一种方式与表述“道”是一种超越言语表达能力的方式有相似之处。

这种为了表明语言的局限性而使用语言的方法在佛教与否定神学中都有表示。然而,即使解构主义否定神学、道家与佛教,在它们的相互关系中以及他们对语言的使用上有一个形式上的共同点,但是这一共同点需要根据描述目的的不同而加以区分。

例如,否定神学中的上帝不同于道家思想中的“道”,即使在对它们的表述上(或者不可以用言语来表述)有着相似之处。

而且,关于解构主义,它并不一定是为了描述现实的存在,也不一定是为了描述一种超越语言局限性的本源,更不是为了描述上帝,而仅仅是表明语言的局限性。

德里达关于解构主义的解释非常具有多样性:他有时被认为是神学家,有时又被认为是无神论者,而有时则被认为是犹太教神秘哲学家等等。

一些研究者认为德里达解构主义中的词汇,诸如:延异、痕迹或者源文字是建构一种新的形而上学的组成部分。如果按照这样的理解,那么这些观念则

将会是一种自己的、独立的“存在”。

但是，我们也可以将这些观念理解为服务于表明它们既没有一种独一性，也没有一种为了定义西方思想概念的同—性。如果这样理解，那么德里达关于延异、痕迹等观念就是为了破灭掉所谓的“在场”和其同一性。在这样一种假设下，那么在解构主义和道家思想中就会有一种重要的差别，即：解构主义不是实证的概念，它不是为了表述语言之外的事物。解构主义仅仅是为了说明，语言和哲学概念是一种被赋予的具有差别的本质。

德里达关于解构主义，他用一个生动的暗喻证实了上述假设。他引入“病毒”，将其与解构主义比较，解释后者是如何像前者一样以播撒的方式运作。然而，一种病毒需要一个有机体去感染，它不是一个单独的存在，而是必须依赖于其所处环境。解构主义和它的概念依赖于并仅仅存在于一种建构、一种结构中，那就是西方思想。

这种观点在解构主义与道家 and 佛教思想的比较中带来另一种差别。事实上，处于2500年的哲学传统之后的德里达，开始解构，即从对哲学的起源（柏拉图）解构到对与他同时代的哲学（米歇尔·福柯）解构。与其相反，道家和佛教思想是中国文化奠基的组成部分，也是建构其文化起源的一部分。所以解构主义与道家、佛教思想在其相对应文化中的所处之处是存在根本区别的。而且，有这样一种悖论，将传统被认为是建立在解构主义之上，是被解构主义建构的。

但是，解构主义与道家、佛教思想的比较还是存在可能性的。例如：认为从一开始道家思想就解构了语言。也可以认为从中国古代以来，在不同的思想派别中，通过互相解构而产生出中国思想的传统：道家思想和儒家思想互相解构。根据这种观点，“道”或者可以和用来解构的延异作比较，或者可以和应该被解构的逻各斯中心主义作比较。

在解构主义和道家思想的比较中，逻各斯中心主义可以根据两种不同的方法被定义：

或者将道和逻各斯作比较，而且说明这两个概念有很多共同之处。结果是表示西方思想和中国思想是以同一种方式运作，并且减少两者的差别。

或者创造一个新的适用于中国语境下的解构主义的范例。这就需要考虑中国思想语境具有其特殊性，即：它有需要尝试解构的其自身独有的建构过程。

按照以上两种情况，需要或者解构作为逻各斯中心主义的“道”，或者解构作为延异的“道”（或者说代表解构主义的“道”）。

